

«FER HISTÒRIA», SEGONS MICHEL DE CERTEAU

Evangelista VILANOVA

1. *Un projecte coratjós*

Alguns de la meva generació que, a partir de la història del pensament cristià, tenim un gran gust i necessitat d'analitzar el present, hem recorregut més d'una vegada al jesuïta francès Michel de Certeau (1925-1986), expert en la majoria dels camps de la investigació de les ciències històriques i socials: la seva frase «L'historiador recorre els marges del seu present» és ben emblemàtica. L'àmplia bibliografia de Michel de Certeau, que conté disset obres i més de quatre-cents articles, manté un innegable interès per a l'historiador inquiet per una metodologia que respongui als anhels d'una investigació que no es redueixi a simple erudició. *Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens*, publicat a *Recherches de science religieuse* 58 (1970) 481-520, és un article programàtic de l'orientació apuntada: el lector hi descobreix l'esforç per harmonitzar l'interès pels esdeveniments i el moviment del pensament.

A través de les mutacions *en* la història, Michel de Certeau mostrà una mutació en el pensament de la història, una mutació que s'identifica amb el nostre mateix pensament, amb l'actualitat del nostre temps. A través del trobament d'aquestes aventures singulars que s'anomenen Jean-Joseph Surin, Juan de los Ángeles, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz o Lallemant, la lectura tendeix a fer entendre el plural, el murmurí. Tendeix, com vers el seu límit, a «aquell murmurí que l'historiador no aconsegueix fer entrar dintre el seu text» i que potser seria també l'origen de l'escriptura.

És significatiu, des d'aquest punt de vista, que Michel de Certeau

hagués privilegiat el segle XVIII com a terreny d'investigació. En efecte, en la cultura europea és un moment decisiu on tota una base sorgida de l'edat mitjana trontolla i on les certeses polítiques i religioses s'esquerdan. Té lloc una mutació fonamental que «ha conduit una societat a pensar diferentment la seva relació amb el món i amb ella mateixa, per la substitució de criteris polítics i científics, després per un poder de l'home sobre les coses, vers la lectura de signes que indiquen la immanència de les forces naturals i sobrenaturals»¹. Tot el problema per a l'historiador és com pensar avui, en una societat que no és religiosa, aquest «estrany» de dintre que són els místics, els posseïts, els endevinaires, sense limitar-nos a una interpretació reduccionista des de la perspectiva històrica, sociològica, psicoanalítica. ¿Per quins procediments es pot evitar de reiterar (el més sovint sense saber-ho) les exclusions pronunciades pels magistrats o les jerarquies de torn, quan, per exigència de rigor, cal tanta circumscripció en el camp de la investigació? Sens dubte és possible esbossar els desplaçaments més importants que tenen lloc en la configuració social d'una època, reorganitzant sabers i poders; però es tracta alhora de no deixar als marges de l'anàlisi aquells qui, en la seva resistència com en el dèficit d'un llenguatge propi, han testimoniat a primera hora una inquietud cultural diabòlica o mística. Es tracta de no eliminar la violència que la història ha inscrit en els *subjectes*, d'intentar entendre les ferides que es donen en llegir els textos del passat. D'aquí l'atenció constant que prestà Michel de Certeau als límits de la producció historiogràfica, a les escòries dels marginals, límits del pensable, impensat però no insensat². Els avatars de la mística analitzats per les ciències socials contemporànies testimonien el treball d'aquesta experiència exclosa en les perspectives epistemològiques³.

El tipus d'epistemologia emprat per Michel de Certeau per a explicar les místiques dels segles XVI i XVII s'articula expressament amb una reflexió i una pràctica inserides en l'univers contemporani. En el seu treball històric, posa l'accent en la solidaritat que l'experiència mística ha establert amb la regressió de les institucions de cristiandat esquerdada després de la Reforma: el present desconnectat d'una tradició rebuda, d'un ordre sacral en descomposició. I alhora, el lloc central concedit a l'anàlisi de l'*enunciat*, distint de l'organització objectiva de

1. *L'Absent et l'histoire*, s.l., Mame, 1973, p. 10.

2. Cf. *L'Absent et l'histoire* i *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

3. *Historicités mystiques*, dins *Recherches de science religieuse* 73 (1985) 325-353.

les formulacions: d'aquí la insistència en l'acte de la paraula, els convencionalismes i les regles que «determinen l'ús relacional d'una llengua esdevinguda incerta davant la realitat»⁴. L'historiador contemporani, quan escriu sobre els discursos místics es troba també «exiliat del que tracta»⁵; l'alteració que provoquen en ell aquests textos llegits i rellegits no és sense efecte. D'haver freqüentat tant de temps no sols els grans místics canonitzats per una ortodòxia, sinó també tots els «petits sants», féu que Michel de Certeau fos més sensible a la fragilitat de les llengües, a la sospita engendrada entre discurs i institució.

2. Ambigüitats en la interdisciplinarietat?

Aquest programa ambiciós —que ell concreta d'una manera reeixida sobretot en l'estudi de la mística dels segles XVI-XVII— no sempre fou considerat satisfactori ni per historiadors ni per teòlegs. No deixa de ser simptomàtic que Michel de Certeau no figuri en el *Répertoire des historiens français pour le période moderne et contemporaine* (Éditions du CNRS, 1983), falta de reconeixement per part del gremi o corporació d'historiadors de professió a una obra meritòria, que refusa limitar el treball històric a simple erudició, a base de recórrer a altres disciplines (lingüística, semiòtica, antropologia), acceptant la tensió entre els procediments específics d'altres metodologies per a il·luminar els problemes pròpiament historiogràfics⁶. El resultat inquietava els professionals, que li reprotxen ser «indexsifrable»⁷.

Michel de Certeau es formà en la disciplina històrica en una doble línia: la de la història política (en els seminaris de Roland Mousnier) i la de la història de l'espiritualitat (a l'escola de Jean Orcibal), que treballen essencialment sobre *enunciats*. Ell no volia limitar-se a escriure una història estricta (i tradicional) de les idees; preferia fixar-se en l'articulació entre teories i pràctiques, entre enunciats i maneres d'enunciar, entre ideologies religioses i formacions socials, i aconseguir així el que generalment resta més opac a l'historiador: com es dona el canvi? Com interpretar un fet sense sotmetre'l a una lectura prefabri-

4. *L'énontiation mystique*, dins *Recherches de science religieuse* 64 (1976) 183-215.

5. *La Fable mystique XVIe- XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 10.

6. Cf. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire* 178-182.

7. Cf. la recensió a *La Possession de Loudun*, d'Emmanuel LE ROY LADURIE, apareguda primer a *Le Monde*, i represa després en *Le territoire de l'historien*, Paris, 1973, pp. 404-407.

cada?⁸ Per a Michel de Certeau el treball històric no es defineix per l'exacta aplicació d'unes regles i les *particularitats* que se'ls escapen i que són, en canvi, «el límit del pensable»⁹. En aquesta tensió conservada entre un sistema d'interpretació i les resistències que sorgeixen dels marges, es llegeix l'esforç inacabat i essencial per deixar lloc a l'*altre* en el saber i «sortir d'una epistemologia que oposaria un subjecte de saber i els seus objectes d'estudi»¹⁰.

D'altra banda, Joseph Doré pregunta si l'obra de Michel de Certeau és encara teològica¹¹. És una qüestió que, segons Doré, no escapa als seus lectors teòlegs més receptius: en presentar-lo, parlen de l'«ailleurs de la théologie», de «non-lieu de la théologie», de «théologie en exil», etc.¹² Consideren que «aquest intent al marge de la teologia professional interessa tots els teòlegs que es prenen seriosament les *révolutions du croyable*, i subratllen que Michel de Certeau no ha deixat de procurar «fer 'pensable' el cristianisme en una societat que no és religiosa»¹³. Apareix certament un esforç per credibilitzar un «estil» cristià, una «matèria» cristiana, tant en l'àmbit del discurs com en el de les pràctiques. Però el temor és que redueixi a ben poca cosa l'element *històric* del cristianisme i limiti l'element discursiu susceptible de donar raó i de sostenir els «efectes de sentit», de manera que ens condueixi vers unes empobridores rebaixes almenys en el terreny pràctic. No se li recrimina que cedeixi conscientment a aquesta irresponsabilitat. Ell treballa en una tasca que creu indispensable per al cristianisme i per a la teologia: mantenir oberta vers l'altre una bretxa que tants condicionaments sempre tendeixen a obturar en la nostra humanitat. D'aquí la insistència en la doble necessitat d'articular *el dir i el fer*¹⁴ i de donar vida a *comunitats responsables*: aquí es fonamenta la possibilitat efectiva d'un cristianisme obert a la pregària, a l'admiració, a la misericòrdia... al mateix error i a la conseqüent conversió; no es conformava amb un cristianisme de simple inspiració ètica o cultural. Una producció

8. Cf. J. JULIA, *Une histoire en actes*, dins *Recherches de science religieuse* 76 (1988) 321-341; cf. també L. GIARD - H. MARTÍN - J. REVEL, *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

9. *L'Écriture de l'histoire* 99.

10. *Historicité mystique* 352.

11. *Les courants de la théologie française depuis Vatican II*, dins *Interpréter, Hommage amical a Claude Geffre*, Paris, Du Cerf, 1992, pp. 247-249.

12. Cf. *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Cl. GEFFRE (ed.), Paris, Du Cerf, 1991.

13. Cl. GEFFRE, *Le Non-Lieu de la théologie chez Michel de Certeau*, dins l'obra citada a la n. ant., p. 168.

14. Vegeu sobretot els dos darrers estudis de *La faiblesse de croire*, Paris, Le Seuil, 1987.

tan abundant com la seva demanaria múltiples matisacions, atesa la falta de sistematització pròpia d'aquell renovat tempteig que el caracteritzà. La seva posició personal, de prevere i religiós, que, sense dissimular els seus lligams institucionals amb l'Església, se'n distanciava per acostar-se a cercles poc accessibles a la gent d'Església, feia que tractés els fets de la vida eclesial i de la seva doctrina sotmetent-los a la freda crítica de totes les racionalitats modernes sense inquietar-se per transgredir les fronteres de l'ortodòxia o sense preocupar-se d'adaptar-se a les autoritats del discurs cristià. En aquest procedir era capaç de tendresa i de passió, tot interpel·lant les institucions a les quals reprotxava la falta de pudor envers la veritat —i quin teòleg, sota la seva mirada i malgrat els seus somriures, podia sentir-se lliure d'aquests reprotxes? Per això alguns es demanaven a l'interior de l'àmbit cristià: està dins o està fora? Aquesta qüestió revela que el seu pensament resulta inquietant; els teòlegs benevolents no el volen recuperar en profit de la «institució del creure», com es féu amb Teilhard de Chardin, incòmode també en el seu temps. Amb tot, Michel de Certeau que tant estimava els noms d'absent o d'estranger, que es designava com a pelegrí, viatger, potser acceptaria de considerar-se com un cristià de fora, vull dir com a representant de la tradició cristiana en una cultura que se n'ha desentès, i que era la seva, o encara com un cristià de la modernitat esdevingut un estranger en un món cristià que se n'ha allunyat. D'aquí naixerien les reserves per part dels teòlegs professionals que veuen en la seva aportació teològica una expressió del que ell mateix anomenà «la misèria de la teologia»¹⁵.

3. *Història i pràctica de la teologia*

Una confessió decisiva: «Je ne saurais dénier que j'investis ma foi dans l'analyse que je fais de l'histoire, ni 'oublier' fictivement que je suis théologien.»¹⁶ Cert que veure'n tot l'abast demanaria una investigació subtil, ponderada i àmplia. Els límits d'espai m'aconsellen d'assenyalar-ne dos punts significatius:

15. *La misère de la théologie, question théologique*, dins *Lettre* 182 (oct. 1973) 27-31, text incorporat a *La faiblesse de croire*, cap. 9.

16. *Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens*, dins *Recherches de science religieuse* 58 (1970) 481-520.

a) *La fidelitat creadora*

El tema és subjacent a una colla d'articles publicats a la revista *Études*, els anys 1969 i 1970, sobre la qüestió de les «autoritats»¹⁷, lligada a la tasca de la teologia. Un primer, *Structures sociales et autorités chrétiennes*, explica que aquestes autoritats estan en crisi —ja no són ni creïbles ni rebudes—, perquè no descansen sobre un *consensus* de la societat cristiana, perquè identifiquen missatge evangèlic i estructures socials. Aquesta crisi qüestiona alhora la veritat cristiana i la societat eclesial. L'escissió entre el llenguatge religiós, convertit cada vegada més en espectacle en la societat dels mass-media, i la praxi de la fe augmenta el malestar dels cristians. L'oposició entre «autoritats» i «consciència» tendeix a personalitzar la fe i a alliberar l'espiritual de les determinacions sòcio-polítiques; el criteri de la veritat per a uns està en el saber, en altres està en la vivència. La tasca de la teologia seria la de restablir la comunicació entre els diversos nivells del teixit eclesial. Aquesta comunicació implica el pluralisme, el lliure joc d'una pluralitat de testimonis i de criteris de la veritat, la circulació entre les diverses autoritats de la fe; perquè totes tenen en comú la referència a la Paraula de Déu, es pot parlar de l'«autoritat de l'Església» en singular, sense substituir-la indegudament a la de Déu, ni «circumscriure» l'Autoritat en una única de les expressions històriques que en són signe, i que basta la historiografia per a relativitzar-les.

La tasca de la teologia s'orientaria a la reconciliació del *dir* i del *fer* per la intercomunicació de les expressions autoritzades de la fe, cadascú autoritzant-se gràcies a l'autoritat que reconeix als altres (*pas sans toi*). Presentant el Congrés de Teologia de la revista *Concilium* a Brussel·les (1970)¹⁸, insisteix en la confrontació d'orientacions que sols pot superar-se per una «autocrítica», una «conversió» sobre el punt precís del *dir* i el *fer* comunitaris, labor que obre camí a una nova *pràctica teològica*¹⁹. Aquesta començaria a construir un futur cristià que permetria i autoritzaria un camí nou per a la teologia, el que podria ser definit com el d'una «fidelitat creadora». Aquest començament que sorgeix de l'esdeveniment, d'una experiència singular, seria pròpiament «creat» per una fidelitat a la història? Aquesta fidelitat no s'estaria de

17. Textos incorporats a *La faiblesse de croire*, cap. 4. Una bona exposició del tema l'ofereix J. MOINGT, *L'ailleurs de la théologie*, dins *Recherches de science religieuse* 76 (1988) 365-380.

18. *Études* 332 (1970) 587-596.

19. *Ibid.*, pp. 590-593.

trencar els lligams amb el passat quan aquest impedeix d'obrir-se al futur.

b) *La «ruptura instauradora»*

Aquesta expressió suplirà la «fidelitat creadora», per definir millor la teologia. La trobem en l'article citat sobre *Faire de l'histoire*. Entre les dues fórmules no cal buscar-hi ni evolució, ni maduració, sinó precisió de les implicacions secretes de les recerques anteriors.

L'expressió manifesta la reflexió epistemològica sobre la història: aquesta no ateny els objectes tots acabats per endavant; els ha de descobrir i així els carrega de sentit. La ruptura instauradora és el «travail de différenciation» entre un present i un passat, «l'acte qui pose une nouveauté en se détachant d'une tradition pour un limit, une 'cedure' résultant d'une *décision instauratrice de travail scientifique*», és «la rupture qui change une tradition en un objet passé». «Ainsi fondé sur la coupure entre un passé, qui est son objet, et un présent, qui est le lieu de sa pratique, l'histoire ne cesse de retrouver le présent dans son objet, et le passé dans ses pratiques.» L'aplicació d'aquesta fórmula a la teologia recorda que ella és el resultat d'un *fer*, d'un acte productor, i que la comprensió del que *diu* depèn de la seva *pràctica*. Es legitima pel fet que la teologia, com la història, és relativa a un fet, es desenrotlla a partir d'un origen, cerca de dir la intel·ligibilitat del passat.

La paraula «ruptura» expressa un fet abans de suggerir un programa. El fet és considerat per la historiografia dels discursos teològics i, més generalment, per totes les anàlisis del llenguatge pròpies de les racionalitats modernes. El programa no és pas un mot d'ordre d'alliberament respecte a la tradició, és la tasca d'oferir «l'interprétation cohérente d'une relation de différence et de fidélité à une histoire», la qual pren alhora la forma d'un present i d'un passat, d'una experiència actual de la fe i d'estructures antigues de pensament; el present «autoritza» la inventiva teològica, sense circumscriure-la, el passat la «permet sense determinar-la». «De part et de l'autre, la foi apparaît comme une *rupture* sans cesse *instauratrice*, soit sur le mode de fondations communautaires qui produisent un langage, soit sur le mode d'écarts qui se démarquent des langages reçus pour en trouver le sens.»

Per promoure la fe, el discurs teològic s'ha de lligar a una praxi comunitària, que és un «acte de comunicació». És en aquest acte, i no al terme de recerques erudites, que hom es relaciona a l'Origen. Per a la lectura cristiana d'aquest Origen, i dels orígens, en la praxi actual de

la fe en la comunitat, no es pot prescindir que la *tradició* sempre és viva, si és tradició.

Aquestes anàlisis foren represes i desenrotllades l'any 1971 en un article publicat a la revista *Esprit*, amb el títol *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine*²⁰. Aquí estén l'abast del seu programa de la teologia al cristianisme, a la fe, a la religió. Amb una visió, que li és particular, vol assumir les ciències humanes en el seu enfocament: el llenguatge religiós, la racionalitat científica... A partir d'aquí assenyala els silencis a què la teologia s'hauria de resignar. Ella pot testimoniar el seu «Altre» que és l'esdeveniment fundador; descriure el tipus de relació, que és la pràctica cristiana; explicitar el sentit del tall inicial i definir el que és compatible o incompatible amb aquest sentit, explorar les possibilitats obertes per l'Origen i desplegar la xarxa de múltiples expressions que n'han sorgit. Però no pot ambicionar oferir un coneixement objectiu d'aquest esdeveniment, ni recapitular tota la seva història en forma d'un saber universal, ni donar un valor normatiu a la seva fidelitat a l'Origen. Fins i tot articulada a una praxi, no pot presentar-se com la pura expressió cristiana, com l'anunci d'un essencial i d'un immutable.

Les conseqüències d'aquesta posició epistemològica són enormement renovadores per a l'exercici d'una teologia que es fonamenta en la història i alhora vol respondre al profund anhel religiós actual. Les vaig assenyalar en un article titulat *Trenta anys de teologia a Catalunya*²¹. Portar-les a terme és una tasca coratjosa, que demana una actitud més complexa i discutible que la que va conduir al meu mestre, el P. Marie Dominique Chenu, a aquella teologia «crítica i confesant»²² que havia d'inaugurar un rejueniment dels estudis teològics a partir del recurs a la història²³.

20. Article incorporat a *La faiblesse de croire*, cap. 7.

21. *Miscel·lània en honor del Cardenal Narcís Jubany i Arnau*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1992, concretament a les pp. 626-628.

22. Cf. G. ALBERIGO, *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, nota introduttiva a M. D. CHENU, *Le Saulchoir: una scuola di Teologia*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, pp. IX-XXX; ed. franc., Paris, Les éditions du Cerf, 1985, pp. 11-34. Cf. encara A. RICCARDI, *Une école de théologie: Le Saulchoir tra Parigi e Roma*, dins *Cristianesimo nella storia* 5 (1984) 12-28.

23. Cf. E. VILANOVA, *La renovació teològica a partir dels estudis històrics*, dins *Pensament cristià contemporani* (Cristianisme i cultura 11), Barcelona, Cruïlla, 1993, pp. 79-105; i especialment *Histoire et théologie*. Colloque de l'Association française d'Histoire religieuse contemporaine. Textes rassemblés par J.-D. DURAND, Paris, Beauchesne, 1994.

4. *Cloenda*

En el moment de cloure, el lector pot adonar-se de la insistència de Michel de Certeau en el fet que vivim en un context almenys ambigu, interessat i submergit en totes les possibles formes de cultura, de participació i de praxi religiosa, en unes formes que no s'harmonitzen ja amb un discurs teològic objectivat ni amb una praxi eclesiàstica monolítica. Les afirmacions de la teologia resulten dogmàtiques, inverificables, poc modestes i alhora il·lusòries; sembla que s'arroguin una autoritat improcedent: ¿és pensable una teologia i una praxi magisterial que es prengui seriosament el gir de la subjectivitat, el respecte vers l'individu, el clima de promoció i de creativitat, el canvi psicològic de les mentalitats, més democràtiques, més hermenèutiques, més ecumèniques —més enllà de l'àmbit confessional—, més «antiplatòniques», més autocrítiques? Cal superar l'actitud de bloqueig, de perplexitat i d'angoixa vers on desemboquen tants cristians. L'obra de Michel de Certeau, plena de tempteigs, aposta per una honestedat, amb un llenguatge precís, descriptiu i no preceptiu, fenomenològic i no valoratiu, que obriria les portes a una perspectiva realista i estimulant per a un pròxim futur on s'evitaria que l'església esdevingués una secta més en la societat. Aquesta seria la gran lliçó del seu treball d'historiador, segons el qual prevaldria la primacia de la pluralitat sobre la unitat, del sentiment sobre la voluntat, de la potenciació i creativitat sobre una moral prohibitiva, de la possibilitat sobre la realitat... Ningú no sap quanta transformació ens cal encara. I no ho sabem, perquè suposa entrar pel camí de la mística, tan ben estudiada per Michel de Certeau. La meua convicció és que els textos místics que ens ha ofert no han estat escrits per a qualsevol persona. Només poden ser rebuts per aquells qui estan oberts al que es va esdevenint. El lector de la mística accepta la possibilitat d'ésser transformat pel text; diré més; ho espera. Elegir com a lectura la mística és estar disposat a emprendre un «imprevisible viatge»²⁴.

Evangelista VILANOVA
 Monestir de Montserrat
 E-08699 MONTSERRAT (Barcelona)

24. Expressió molt estimada per Michel de Certeau: vegeu MOINGT, *L'ailleurs de la théologie*, n. 17. Els fascicles de *Recherches de science religieuse* 76 (1988), dedicats al nostre autor, foren publicats en forma de llibre per Les Éditions du Cerf (Paris) amb el títol significatiu *Le voyage mystique*, Michel de Certeau.

Summary

This paper tries to present the recourse to history by the versatile French Jesuit, Michel de Certeau († 1986), who focuses on the mystics of the XVI-XVII centuries as a field for investigation. To point out the ambiguities of his interdisciplinary method, as they have been denounced in different fields, helps to specify Michel de Certeau's position. This position is defined by the connection between history and theological practice, achieved by basing himself on the double principle of creative fidelity and inceptive dissention. As a result of his methodological options, many questions are left open: is it possible to conceive of a theology and a scholarly practice that would take seriously: the turn to subjectivity, respect towards the individual, the atmosphere of promotion and creativity, the psychological and sociological change of mentality; more democratic, more hermeneutical, more ecumenical —beyond the confessional ambit—, more anti-Platonic, more self-critical? To answer these questions, Michel de Certeau proposes the way of mysticism, which requires undertaking an «unpredictable journey».